

Book Review

Hans-Helmuth Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001 (Philosophische Abhandlungen, Band 80), ISBN 3-465-03066-4 (Leinen).

Zwei Anlässe waren es, die das Frühwerk Martin Heideggers in den Blickpunkt philosophischer Forschung rückten: Zum einen die Publikation der Vorlesungen Heideggers aus seiner Freiburger Privatdozentenzeit wie der Marburger Zeit; zum anderen Hans-Georg Gadammers Erinnerung an die Eigenständigkeit des Frühwerks, das Heidegger in direkter Auseinandersetzung mit Edmund Husserl erarbeitete. Doch was sind die Gründe, die dem Verhältnis des frühen Heideggers zu Husserl den Rang eines sachrelevanten Forschungsgebiets verleihen, zumal wir mit dem Jahrhundertbuch *Sein und Zeit* gleichsam die Ernte jener frühen Skizzen in der Hand halten? Allein das Ereignis, dass sich ein Schüler eines bedeutenden Philosophen zu einem noch bedeutenderen emanzipierte, rechtfertigt ein bloß historisches Interesse und erklärt nur in bestimmten Fällen den seit den 80-er Jahren anschwellenden Berg von Publikationen, die sich mit Akribie dem Verhältnis der Husserl-Heidegger-Kontroverse widmen.

Aufschluss über diese Gründe gibt das Buch „Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger“ des Leiters des Freiburger Husserl-Archivs Hans-Helmuth Gander. Gegen die gängige Auffassung vom Werk vor *Sein und Zeit* als frühe Gehversuche vertritt der Autor den Standpunkt, dass sich im Umfeld der Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie ein Ansatz herausgebildet hat, der durch Eigenständigkeit durchaus gegen das Hauptwerk zu bestehen vermag. Die Absicht der Habilitationsschrift sei es, „die im Frühwerk entwickelten Grundzüge einer Hermeneutik des Selbst im Spannungsbogen von Faktizität und Geschichtlichkeit als einen eigenständigen und systematischen Bogen zu profilieren.“ (225) Dieser Bogen wird in drei Abschnitten nachgezeichnet, indem die „Hermeneutik des Selbst“ auf ihre Genesis aus der Phänomenologie Husserls rekonstruiert und zu einem eigenständigen Philosophieprogramm ausgearbeitet wird.

I.

Im ersten Abschnitt wird die Prämisse dargelegt, die als der Kerngedanke der Hermeneutik gilt und der die Abhandlung in mehrfachem Sinne folgt: Jegliches Verstehen bewegt sich in einem situativen Kontext, der sowohl die einschränkende Bedingung als auch die ermöglichende Voraussetzung des Verstehens bildet. Denn er fesselt nicht nur das Verstehen an ein geschichtliches, anthropologisches und soziales Material, das dem Verstehen eine bestimmte Perspektive aufzwingt und nur eine begrenzte Sicht erlaubt. Vielmehr bildet diese vorgegebene Perspektive allererst den Einfallswinkel, unter dem sich überhaupt etwas erschließt. Dieser beschränkende und zugleich konstitutive Kontext zeichnet sich durch seine Implizitheit aus. Als das Programm hermeneutischer Phänomenologie begreift Gander die Aufgabe, den situativen Kontext ausdrücklich zu machen. Dieser Aufgabe nimmt sich der Autor in dreifacher Weise an: Zum einen legt er sie als die Problemstellung dar, der das Frühwerk Heideggers galt und die als die Forschungsintention hermeneutischer Phänomenologie beschreibbar ist. Zum anderen sucht er sie an seinem zentralen Forschungsgegenstand, an Heideggers Frühwerk einzulösen: Dessen Interpretation löst sich in der Darstellung seines Kontextes ein, und das heißt: Sie behandelt die Phänomenologie Husserls als jenen historischen Kontext, aus dem sich Heideggers Ansatz herausbildete. Des Weiteren und schließlich betrifft die Aufgabe das Selbstverständnis der Abhandlung selbst: Weder führt sie die Aufgabe nur aus, noch bloßdurch, sondern sie führt sie auch vor. Phänomenologische Hermeneutik heißt für den Autor, die eigene Gegenwart auf ihren Kontext hin darzulegen. Und der Kontext jeder Selbstverständigung heutzutage bildet derjenige begrifflich-theoretische Rahmen, welcher in der Frühphilosophie Heideggers seinen Ausgang nahm. Die Aufgabe einer Ausdrücklichkeit des Kontextes zeitgenössischer Selbstverständigung stellt sich demzufolge als die Forderung einer Rekonstruktion des Heideggerschen Frühwerks.

Es mag an diesem mehr vorgehenden denn ausführenden Charakter des ersten Abschnitts liegen, dass am Buchanfang die Linienführung lose geknüpft wirkt und gegen Ende sich Wiederholungen häufen. Dafür gewinnt das Buch mit fortschreitender Lektüre eine beeindruckende Dichte sowie Klarheit, und es gibt bei dem Reichtum der Forschungsergebnisse nie den Faden aus der Hand. Im Anschluss an eine Einsicht der Hermeneutik Gadammers wird die hermeneutische Prämisse eingeführt am Modell des Textes. Ein Text ist stets „einbezogen in ein *Geflecht* von prä- und außertextlichen Voraussetzungen, die zumeist im Text selbst nicht mehr mit sichtbar werden. Was da steht, hat, genauer betrachtet, immer schon eine Art Vorgeschichte.“ (22) Damit sind die alles Weitere leitenden Gedanken angesprochen. Das Verstehen wird erstens auf seine „Vorstruktur“ (25) hin untersucht. Diese besitzt zweitens die Gestalt eines Geflechts, in das man verstrickt bleibt, ohne – was später die Handhabe

der Husserl-Kritik bilden wird – diese Verstrickungen je aufhellen zu können. Und drittens wird das undurchsichtige Geflecht beim Namen genannt als Geschichte. Unter Geschichte wird zum einen – in Anlehnung an den späten Gadamer – die Diversität und Alterität der Interpretationen verstanden, die dem Text von seiner historischen Situation an bis zu seiner Gegenwart für einen Leser widerfahren sind. Was der Text ist, ist die Geschichte zwischen seinem Anfang und der Gegenwart als gewissermaßen sein (vorläufiges) Ende. Er zeigt sich dem Leser immer als seine Geschichte, nicht aber als die Bedeutung, die ihm an *einem* Punkt zugekommen sein mag. Die Entzogenheit des Textes beruht demzufolge auf diejenige seiner Geschichte, und als Gewährsleute einer solchen Hermeneutik führt der Autor Nietzsche und Foucault an. Zum anderen wird Geschichte im Sinne der (frühen) Gadamerschen Wirkungsgeschichte verstanden, die als diejenige Frage gegenwärtig ist, auf die ein Text antwortet und die als das Wahrheitskriterium einer Interpretation zum Anschlag kommt: „man kann einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist.“¹ Was dem Verstehen als Entzogenheit vorausgeht, ist Geschichte im Sinne sowohl der Alterität von Interpretationen als auch das Geschehen des Ansprechens einer vorgängigen Frage. Damit hat Gander den Ansatzpunkt für seine Kritik an der Ursprungswie Letztsinnorientierung und der einheitlichen Sinntotalität gewonnen. Aber auch die Gegenrechnung macht Gander auf: Sofern der Text seine Geschichte ist, bildet die gegenwärtige Interpretation eine Teilhabe am Text und an seiner Wirkungsgeschichte. Ihr sinnstiftendes Potential besitzt sie in der Modifikation des Textes, der durch sie nicht mehr der alte ist, als werde er wie eine Invariante durch den Prozess seiner Deutungen hindurchgereicht.

II.

Im zweiten Abschnitt wird das zuvor ausgeführte Selbstverständnis des hermeneutischen Ansatzes auf das Frühwerk Heideggers nun selbst angewandt. Die Abhandlung versichert sich „im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein [...] der hermeneutischen Notwendigkeit [...], für die interpretative Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Position die Situierung des Themas unseres Selbst- und Weltverständnisses im Raum ihrer Wirkungsgeschichte vorgängig aufzuarbeiten. Das heißt im Blick auf die phänomenologische Tradition, das Problem von Ich und Welt, wie es seit Descartes mit seiner Wende zum Subjekt als leitendes Paradigma der neuzeitlichen Philosophie tradiert ist, näher zu untersuchen.“ (12) Dieser Hintergrund, vor dem die Philosophie der transzendentalen Subjektivität als *Kontext* des Frühwerks Heideggers aufgearbeitet wird, macht diesen Abschnitt, obwohl er keine neuen Forschungseinsichten beinhaltet, keineswegs redundant. Ein erstes Kapitel ist Descartes gewidmet, ein zweites der Husserlschen

Phänomenologie. Jenes hat seine Pointe in der Auffassung über die Verdeckungstendenz der subjektivitätsphilosophischen Tradition, der Gander die von ihr verdrängte Alternative selbst zu entnehmen sucht. Als eine solche Alternative deutet der Autor die seit Platon bezeugte und von Descartes selbst aufgegriffene – diesen Gedanken legt Gander bestechend dar – Verbindung von Zweifel und Verwunderung bzw. Staunen. „Somit wird die Verwunderung als selbst *affektive Bedingung der Erkenntnis* aufgewiesen, die darin auch *leitend für den methodischen Zweifel* wird, der in der Verbindung mit der Verwunderung [. . .] die philosophische Haltung initiiert.“ (106) Das Ineinandergreifen von Zweifel und Staunen wirkt erstens als ein Ursprung des Denkens. Es lässt ein Nachdenken anfangen und damit überhaupt eine philosophische Einstellung erst in Kraft treten. Sofern das Staunen eine im alltäglichen Lebensvollzug eingebettete Verwunderung ist, tritt zweitens die Lebenswelt an die Stelle der transzendentalen Subjektivität. Nicht einem transzendentalen Ich, sondern der alltäglichen Lebenswelt entspringt die philosophische Einstellung. Insoweit wird drittens der Einheit von Geist und Leib, von Denken und Erfahrung Rechnung getragen, das heißt den Gefühlen und Stimmungen, auf denen das Denken beruht.

Es ist klar, dass mit diesem Vorgehen der Autor bereits dem Ansatz Heideggers und insoweit der Kritik derjenigen Tradition folgt, die erst eine Vorgeschichte zu jenem sein soll. Man mag deshalb Bedenken haben, ob der Autor dem Selbstverständnis „der von Descartes und Husserl gestifteten Tradition“ (12) gerecht wird. Sicher aber macht Gander die Alternative deutlich, als welche Heideggers Hermeneutik gegenüber der Transzendentalphilosophie zu begreifen ist. Die Frage, wie es zu Erkenntnis, Bewusstsein, Intentionalität überhaupt kommt, will die Transzendentalphilosophie beantworten mit der Klärung, *wie* Erkenntnis, Bewusstsein oder Intentionalität möglich ist. Die Untersuchung der mentalen Leistungen, beispielsweise die Analyse der transzendentalen Apperzeption als eines Vermögens, das die einzelnen Sinneswahrnehmungen zu einer Einheit ordnet, dient somit indirekt der Beantwortung der Frage nach dem Denksprung. Weniger um eine letzte, invariante Erkenntnis geht es ihr als um dieselbe Frage, der auch Heideggers Interesse gilt. Nur sucht er sie anders zu beantworten. Anders gesagt ist es nicht das Programm einer Letztbegründung im Sinne einer ewigen, ungeschichtlichen Erkenntnis, dem gegenüber Heidegger die vernachlässigte Frage nach dem Anfang des Denkens retten müsste: Vielmehr ist diese Frage unter dem Namen Metaphysik – der Ersten Philosophie, welche die ersten Ursachen und Prinzipien untersucht – ebenso seit Platon, Aristoteles, Kant und Hegel wie bei Descartes und Husserl eine keineswegs vernachlässigte, geschweige eine verdeckte oder gar vergessene Aufgabe. Heidegger macht schlicht und ergreifend nur einen anderen Vorschlag, wie sie beantwortet werden könnte. Die Opposition zwischen Heidegger und der Tradition ist demnach nicht derart rigoros, wie der Autor – ansonsten hält er die kritische Distanz zu

der Selbststilisierung Heideggers durch – suggeriert. Er macht aber dennoch die Besonderheit des frühen Heideggers durchaus angemessen deutlich, und zwar durch die Rekonstruktion der „hermeneutischen Transformation der Husserlschen Konzeption einer Bewusstseinsphilosophie“ (11).

Husserl habe zwar mit der Darlegung der „Ursprungsfunktion des natürlichen Erfahrungslebens“ (122) der vortheoretischen Einstellung, der Erfahrung einen hohen philosophischen Stellenwert zugesprochen. Dieser Aufwertung geht jedoch zugleich eine Abwertung insofern einher, als die Lebenswelt nur den Rang einer Vorstufe besitzt. Die Lebenswelt gelange Husserl nicht anders in den Blick als durch die Perspektive der transzendentalen Subjektivität. Gander führt diese eigentümliche Ambivalenz der Lebenswelt eindrücklich durch Belege sowohl aus dem Werk Husserls wie auch der Forschungsliteratur aus. Vor allem die Untersuchungen von Klaus Held² und Bernhard Waldenfels³ sind ihm wichtige Referenzarbeiten. Zu Recht widmet er sich dem Zirkel von mundanem Ich und transzendentaler Subjektivität in besonderen Maßen, liegt in ihm Husserl zufolge doch eine grundlegende „Paradoxie“⁴ vor. Um das transzendente Ego thematisieren zu können, muss das mundane Ich sich selbst als lebensweltliche Bezogenheit ausschalten. Die Lebenswelt aber wird im transzendentalen Bewusstsein erst konstituiert. Also setzt die Ausdrücklichkeit des transzendentalen Egos dasselbe schon voraus. Husserl löst diese Paradoxie einseitig durch die Absolutheit der transzendentalen Subjektivität auf: Das Ich ist „immer bei sich selbst, nämlich im abgeschlossenen Kreis seiner eigenen transzendentalen Subjektivität“.⁵ Eine vergleichbare Auflösung des „Zirkels“⁶ weist Gander im Hinblick auf Husserls Geschichtsbegriff nach, der ebenfalls dem Konzept einer „teleologischen Selbstentdeckung“ (153) verpflichtet ist. Der „teleologische Anfang“⁷ umgeht den Zirkel, dass das Verständnis des Anfangs durch eine Rückschau zu leisten ist, die indes ohne den Anfang selbst nicht möglich ist. Auf diese Geschichtsteleologie ist „Husserls Ausblenden der eigenen wirkungsgeschichtlich bestimmten Situiertheit“ (161) ebenso zurückzuführen wie seine Verkennung der in der Zirkelstruktur gründenden „fundamentalen Opazität“ (166) des Selbstverhältnisses.

III.

Den „nicht zu unterschätzenden Erkenntniszuwachs“ (183), den Heideggers frühe Vorlesungen erbringen, erkennt Gander, wovon er im herausragenden dritten Abschnitt zu überzeugen vermag, in Heideggers hermeneutischer Transformation der Phänomenologie in eine „*Ur- bzw. Ursprungswissenschaft des Lebens*“ (ebd.), eine „*Hermeneutik des Selbst*“ (ebd., 217). Die hermeneutische Korrektur gegenüber Husserl liegt in zweierlei. Zum einen wird das mit der Epoché eingeklammerte mundane Ich rehabilitiert.

Heideggers Anthropologisierung der Phänomenologie lässt im Unterschied zur Anthropologie-Schelte in *Sein und Zeit* einen legitimen Begriff von „Anthropologie“ zu. Überhaupt legt Gander einsichtig dar, dass die Selbständigkeit der Frühphilosophie gegenüber dem Hauptwerk von 1927 auf dem lebensweltlichen Selbstbegriff beruht; mit der Verbindung von Phänomenologie im Sinne von Ursprungswissenschaft und der Frage nach dem Menschen wird zudem die große Anziehungskraft verständlich, die die frühen Vorlesungen des ‘ungekrönten Philosophenkönigs’ (Hannah Arendt) ausstrahlten. Dem frühen Heidegger zufolge ist es weniger das in *Sein und Zeit* veranschlagte Sein als die Lebenswelt, was eine philosophische Einstellung entspringen lässt. Diese wird von einem vortheoretischen Verstehen ermöglicht, in dem Heidegger die „Grundbewegtheit des Lebens“⁸ erkennt und das er als die „verstehende, die *hermeneutische Intuition*“⁹ bezeichnet. Damit ist der Geschichtsbegriff als das zweite Merkmal der hermeneutischen Korrektur benannt. Es ist die Lebenswelt als Geschichte, aus der die philosophische Einstellung freigegeben wird. Geschichte ist jene „Motivstelle“,¹⁰ „von der aus das thematisierende Erfassen der Lebensbezüge sich aus dem Leben selbst her ansprechen lässt.“ (297) „Vortheoretische Erfahrungen“ (242) also, und zwar situationale historische Erfahrungen des „jeweiligen Heute“ – Gander führt dieses Konzept der applikativen Gegenwartskritik unter dem Namen „Hermeneutik der Situation“ (340) aus – bilden die Motivationen theoretischen Erkennens.

Somit ist in der Frühphilosophie diejenige Gedankenfigur zur Geltung gebracht, die mit Hermeneutik untrennbar verknüpft ist: der hermeneutische Zirkel. Einerseits wird mit der Lebenswelt und ihrem Geschichtskontext die Ursprungsdimension in den Bereich des Vortheoretischen verlagert. Die theoretische Einstellung findet ihren Ursprung in der ihr vorausgehenden Lebenswelt. Andererseits stellt sich die Frage nach der philosophischen Thematisierung der Ursprungsdimension, der vortheoretischen Lebenswelt. Wie aber kann das Vortheoretische thematisiert werden (vgl. 169), wenn eine Thematisierung aus demselben überhaupt erst entspringen kann? Die Hermeneutik der Faktizität, die eine solche ‘zirkelhafte’ Thematisierung des Vortheoretischen leisten soll, nimmt damit denjenigen Zirkel vorweg, der in *Sein und Zeit* eine zufrieden stellende Einsicht in die Notwendigkeit der Wiederholung der Seinsfrage sowie überhaupt eine Herleitung der Philosophie aus dem Dasein verhindert.

Der „Spannungsbogen von Faktizität und Geschichtlichkeit“ erhält weder in *Sein und Zeit* noch in der Spätphilosophie eine hinreichende Klärung. Über die Entstehung dieses unabgeholten Spannungsverhältnisses hat Gander ein erhellendes Buch verfasst. Wiederholt nennt Gander Husserls Phänomenologie und Diltheys Lebensphilosophie als diejenigen Philosophien, die Heidegger in ein Verhältnis setzt und die damit die Pole jenes dem Frühwerk eigentümlichen Spannungsbogens bilden. An einer Stelle

(307) gibt Gander zu Bedenken, ob das durch Phänomenologie und Lebensphilosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts in Gang gebrachte Denken nicht seine Vorgeschichte in der Idealismuskritik Kierkegaards – man könnte auch Schopenhauer dazunehmen – finde. Mit seinem verdienstvollen Buch hat Gander deutlich gemacht, dass die Gegenwartsphilosophie den Kontext nachidealistischer Philosophie noch lange nicht abgeschüttelt hat.

Dr. Tilo Wesche
 Philosophisches Seminar
 Universität Basel
 Nadelberg 6-8
 CH-4051 Basel
 E-mail: Tilo.Wesche@unibas.ch

Notes

1. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, S. 376.
2. U. a. Klaus Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. In: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/M 1988, 111–139; ders., *Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt*. In: C. F. Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn 1991, S. 79–113.
3. U. a. Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*. In: C. Jamme/O. Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt/M, S. 106–118.
4. Edmund Husserl, *Phänomenologie der Intersubjektivität*. Bd. III (Hua. XV), S. 483.
5. Edmund Husserl, *Erste Philosophie II* (Hua. VIII), S. 180.
6. Edmund Husserl, *Krisis* (Hua. VI), S. 59.
7. Edmund Husserl, *Krisis* (Hua. VI), S. 72.
8. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Abt. II: *Vorlesungen 1919–1944*, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M, S. 284.
9. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Abt. II: *Vorlesungen 1919–1944*, hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt/M 1987, S. 117.
10. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, Abt. II: *Vorlesungen 1919–1944*, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt/M 1993, S. 159. Vgl. zu Ganders Verwendung der Begriffs der Motivation: S. 82, 179, 219, 349, 354, 363; „Seine Motivation gewinnt dieses auslegende Verstehen [scil. das aufmerksam machende Ursprungsverstehen, T.W.] aus dem historisch Konkreten und Faktischen.“ (353)